

Pierri, Andrea

Leibniz y su relación con los socinianos: A favor del debate cristiano y en contra del Spinoza 'ateo'

IX Jornadas de Investigación en Filosofía

28 al 30 de agosto de 2013

CITA SUGERIDA:

Pierri, A. (2013) Leibniz y su relación con los socinianos: A favor del debate cristiano y en contra del Spinoza 'ateo' [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2943/ev.2943.pdf

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>

<http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5



Leibniz y su relación con los socinianos: a favor del debate cristiano y en contra del Spinoza 'ateo'

Pierri, Andrea- UNLP

Entre 1668 y 1671 Leibniz se propuso llevar a cabo un ambicioso proyecto centrado en las controversias religiosas de su época. Estos escritos son de carácter teológico y su temática gira en torno a las discusiones mantenidas con el barón de Boineburg -protestante convertido al catolicismo- quien alentó al joven mientras vivió en Maguncia, a inmiscuirse en los debates religiosos propios de su tiempo. Este proyecto no acabado se lo conoce con el nombre de *Demostraciones Católicas* y los fragmentos que se han conservado muestran el gran esfuerzo llevado adelante por el filósofo para demostrar la verdad de la religión cristiana.

Allí se encuentra una refutación que Leibniz emprende contra la secta cristiana de los socinianos, asimilada con frecuencia a herejes como los arrianos, por sostener un anti-trinitarismo y rechazar la divinidad de Cristo. Por este motivo, la posición teológica de Spinoza ha sido frecuentemente asociada a esta secta.

En esta presentación pretendemos mostrar porqué Leibniz condena el pensamiento de Spinoza a la vez que acepta la discusión teológica con los socinianos. En primer término nos centraremos en la relación que Leibniz tuvo con esta secta, para luego continuar con la crítica leibniziana al naturalismo de Spinoza. Intentamos observar cuáles son los puntos centrales que lo llevan a sostener la figura de Spinoza como un personaje peligroso, especialmente a partir de la primera lectura que realiza del *Tratado Teológico- Político* en 1670.

Las *Demostraciones católicas* tienen como eje conductor la cuestión de la justificación de los misterios del cristianismo. En *Confessio naturae contra atheistas* (1669), acusa a Bacon de haber introducido la impiedad, cuyos pasos son seguidos por Hobbes y Spinoza. Los “naturalistas” son acusados de utilizar los principios de la filosofía mecánica contra los misterios de la fe, utilizando las nuevas ciencias para atacar las bases de la religión, y de “introducir un inconcebible ateísmo en el mundo.” (Loemker, 110)

Leibniz y Spinoza parten de concepciones completamente distintas: mientras Spinoza aboga por la libertad de culto, Leibniz se empeña en la unificación de las iglesias cristianas.

A su entender, Bacon, Hobbes y Spinoza forman parte de un mismo movimiento: pertenecen al ateísmo, refiriéndose con ello a un naturalismo que es completamente contrario a la religión cristiana. Epicureísmo y estoicismo son dos sectas naturalistas (AVI-4.1384) que constituyen un peligro para la piedad: Hobbes es asimilado a la primera, Spinoza a la segunda. Para Leibniz el mundo es el efecto de una inteligencia superior, donde todo es realizado de la manera más perfecta. Aquello que se genera, persiste o subsiste, debe buscar lo que le conviene a su perfección, pues “así el hombre no debería considerar en sí o en alguna otra cosa más que aquello que fuera lo mejor y lo más perfecto” (GP III, 335).

Dentro de este panorama se ubican los socinianos, secta fundada por Fausto Socin a mediados del siglo XVI, y expulsada de Polonia en 1658, motivo por el cual sus seguidores se vieron obligados a refugiarse en otros países de Europa. En un comienzo se posicionaron como “literalistas” en tanto que atacaban la letra de la Escritura más que la religión natural o racionalista. Este estilo está representado por el libro de Socin *De Sacrae Scripturae auctoritate*. Con este tipo de lectura está familiarizado Spinoza; en su biblioteca tenía dos ediciones de *Nucleus historiae ecclesisticae* del sociniano Christophe van den Sand. Tiempo después esta secta gira hacia un racionalismo radical que la lleva a rechazar todo dogma contrario a la luz natural.

El primer contacto que tiene Leibniz con los socinianos es en 1665 cuando Boineburg le pide que responda la carta recibida de Andreas Wissowatius (nieto de Socin), motivo que lo lleva a escribir una refutación en 1669 contra su libro *De Sancta Trinitate objectiones quaedam*, llamada *Defensio Trinitatis* (A VI, 1. 518-530). Este personaje era considerado por Leibniz como el más instruido de la secta¹. Ya en su madurez, escribe un comentario al libro *Metaphysica repurgata*, del sociniano Christoph Stegmann (Olaso, 644), texto compuesto por notas que el mismo Leibniz había tomado en su juventud². En un comienzo su intención era publicar esos comentarios junto con el libro de Stegmann, a modo de antídoto ya que “me parecía que no sólo contrarrestaba el poder del veneno sino que incluso podía volverse curativo” (Olaso, 646).

En dicho comentario, Leibniz realiza una serie de observaciones entre las cuales se destacan, entre otras, el ser tomado con la máxima generalidad sólo puede tener principios nocionales para evitar un regreso al infinito, esencia y existencia no deben confundirse, y, unidad y finitud no son la misma cosa. De manera acotada también comenta algunos

¹ Laerke (2009), p. 121.

² *Teodicea*, dp &16.

capítulos del libro que tratan sobre cuestiones metafísicas. Respecto a la eternidad, por ejemplo, definida como duración omnímodamente infinita, Leibniz agrega que cuando se habla Dios, ella designa algo más, a saber, la necesidad de su existencia. En el capítulo V Stegmann niega que Dios sea infinito, ya que de este modo no podría ser conocido. En su comentario Leibniz destaca la ignorancia del autor acerca de las matemáticas y la falta de habilidad en la argumentación, pues todas las críticas que Stegmann lleva adelante se basan en argumentos incongruentes. Finalmente en el capítulo que trata del no-ser, el sociniano sostiene la negación de la creación: Dios ha creado no de la nada sino de la materia informe, de lo invisible se hicieron las cosas visibles, a lo cual Leibniz responde: “de aquí no se sigue que el caos mismo haya sido producido de la nada ya que la conservación misma de las cosas es una producción perpetua a partir de la nada” (Olaso, 662).

La teología sociniana sostiene principios que inquietan tanto a católicos como a protestantes. El problema central que presenta al cristianismo se funda en el rechazo de los misterios cristianos, la divinidad de Cristo, la providencia de Dios, incluso el rechazo a la noción misma de creación (Olaso, 644). La racionalización de los milagros, por ejemplo, es cosa inaceptable para Leibniz, pues negar los milagros implica una gran amenaza contra la religión cristiana, y por ello, los socinianos mismos son vistos como una amenaza para la misma.

Es probable que Spinoza se familiarizara con las ideas socinianas cuando asistía al grupo de los colegiantes. Muchos de sus amigos eran adeptos a la secta de Socin. Si bien en una carta a Blyenbergh Spinoza menciona a los socinianos con desprecio, afirmando que “nunca he visto, a excepción de los socinianos, ningún teólogo tan torpe que no caiga en la cuenta de que la Santa Escritura habla con mucha frecuencia de Dios al estilo humano y que expresa su sentido mediante parábolas” (C 21, 200), en la carta que le envía a Meyer (C12 A, 137) encontramos dos elementos que tienen resonancias socinianas: por un lado afirma que la noción de Trinidad contradice el principio del tercero excluido, y por otro, manifiesta su rechazo al concepto de “personalidad de Dios”. No obstante, Spinoza no necesita declararse adepto a la secta de los socinianos para rechazar ciertos misterios cristianos, pues su propia noción de substancia, su determinismo fuerte, lo posicionan de manera tal que Leibniz sólo puede considerar que nada de eso es más peligroso para la fe cristiana y para sembrar el ateísmo. En palabras de Laerke,

“Nada de sorprendente tiene esto que en la jerga de fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, socinianismo y spinozismo sean designados como muy próximos. Tanto una cosa como la otra

representan una bolsa donde se fusionan una gama muy variada de posiciones heterodoxas, heréticas, libertinas o ateas, así como también a los filósofos modernos cartesianos, mecanicistas o naturalistas” (2009, 119)

Pero Leibniz considera que Spinoza o Hobbes, calificados como naturalistas, se hallan al margen de toda controversia porque a diferencia de lo que sucede con los socinianos, que se desvían de la verdad teológica, ellos directamente se oponen a ella. A pesar de que la secta sociniana sostiene principios que van en contra de la fe cristiana, nada es peor para Leibniz que la concepción de mundo que sostiene Spinoza, a quien considera un judío hereje y que nada tiene que ver con el descarrilamiento en el que han caído algunos cristianos; los que siguen el camino de la herejía son los ateos o naturalistas, cuyo objetivo consiste en socavar las bases de la religión (AII 1, 171). Por este motivo, cuando Leibniz se acerca por primera vez al *Tratado Teológico-Político*, coloca a Spinoza del lado de Vanini o de La Mothe de Le Vayer, escépticos libertinos que siguiendo los pasos de Pierre Charrón, han alimentado el naturalismo ateo logrando llevar al máximo la duda metódica cartesiana, considerada el fermento de estas corrientes.

Spinoza se forma en la escuela de van den Enden, aunque no es seguro que lo haya influenciado directamente en el periodo de gestación de sus ideas más profundas. Este personaje poseía gran fama de libertino, y entra en las huestes del ateísmo a razón de una carta que le envía a Jan de Witt en 1665³. Considerado un mal referente para Ámsterdam por haberle querido vender al pensionario un arma para ser utilizada contra Inglaterra, parte a París en 1671, donde Leibniz lo conoce unos años después. En *Teodicea* &376 Leibniz nos aporta dos datos biográficos: la corroboración de su encuentro con Spinoza al volver de Francia por Inglaterra y Holanda, y que Spinoza realizó estudios de lengua latina en la escuela de van den Enden. Pero hasta donde podemos saber, no encontramos referencias en los escritos de Leibniz que relacione a Spinoza y este famoso libertino respecto de sus ideas. En cambio la figura de Vanini, quien fue quemado en Toulouse en 1619 por ateo y blasfemo y no por libertino, es frecuentemente asociada a Spinoza por Leibniz. En la obra de Vanini *De admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis*, que apenas publicada tuvo un destino poco favorable al ser quemada un mes después de su publicación por orden de la Sorbona, todos los argumentos conducen a la defensa de un naturalismo radical⁴, que tomará

3 En la introducción que hace Leandro García Ponzo a su traducción de *Libertad política y estado*, de van den Enden, encontramos datos que nos aportan una amplia visión de cómo se gestan estas corrientes en la época.

4 Vanini, G. C. (2007), p. 15.

cuerpo muchos años después dentro del ambiente erudito, encontrando un lugar importante dentro de los pensadores del siglo XVII.

En este contexto es que Spinoza es acusado de ateo, de libertino y sectario, cuando el *Tratado Teológico-Político* deja traslucir muchas ideas que provienen de diversas corrientes. Van den Enden defiende dos elementos que le valieron el mote de ‘ateo’: por un lado, encontramos una transformación de la figura de Dios en Razón, y por otro, una forma de religión basada en el amor a Dios y al prójimo, y en el bien común, cuyo objetivo es liberar al hombre del poder de la superstición, libre de todo culto o rito externo, a favor de una religiosidad racional⁵. Vanini por su parte, identifica a Dios con la naturaleza, afirmando la eternidad del mundo, negando a su vez el libre albedrío y la providencia. También denuncia el abuso de poder del gobernante quien domina al pueblo mediante la superstición y obligando a los filósofos al silencio por temor al poder público⁶. ¿No nos resuenan acaso estas ideas en las fórmulas fundamentales que sostiene Spinoza en su tratado?

Los elementos naturalistas en Spinoza los encontramos también en la carta a Burgh, donde afirma que la creencia en los misterios católicos es perfectamente inútil (C 76). Hay una premisa que Spinoza sostendrá a lo largo de todo su pensamiento: el temor es la causa de la verdadera superstición. En dicha carta Burgh es acusado de haberse hecho esclavo de la Iglesia Romana, no guiado por el amor a Dios sino por el miedo al infierno, causa única de la superstición, siendo la ignorancia el motivo por el cual se puede sostener la existencia de los milagros, hechos ajenos a toda razón.

Leibniz tenía en sus manos esta respuesta, y las cartas 73, 75 y 78 de la correspondencia con Oldenburg. Al margen de esa respuesta observa que:

- Todo aquello que la razón no dicta no debe pasar por superstición ya que Dios puede tener razones que son desconocidas por nosotros y por ello no las comprendemos.

- Las razones verdaderas no tiene porqué oponerse a las demostraciones. Si hay demostraciones contrarias se deben elegir las más claras o, en todo caso, las más razonables.

La carta 73 desata una disputa entre Oldenburg y Spinoza, debido a las inquietudes producidas por algunos puntos oscuros que destacan en la lectura del *Tratado Teológico-Político* y que pudieron “atormentar a los lectores”. Sus diferencias dejan entrever que sus concepciones están alejadas por una diferencia de principios, centradas en las

⁵ Van den Enden, F. (2010)

⁶ Vanini, G.C. *De Admirandis* L, p. 51

siguientes cuestiones: la identidad entre Dios y la Naturaleza y sus consecuencias necessitaristas, la concepción de los milagros y la posición frente a la Encarnación.

Respecto a la primera objeción, el filósofo afirma que de ninguna manera Dios y la Naturaleza son la misma cosa, aunque Dios es causa inmanente y no transitiva de todas las cosas, pues “todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios” (C. 387). Para Spinoza, no es que Dios esté sometido a la fatalidad (*fatum*), sino que concibe que todas las cosas se siguen de la naturaleza de Dios con una necesidad inevitable (p.391). Dios no es coaccionado por ninguna fatalidad porque actúa y se entiende a sí mismo libremente, aunque ello sucede de manera necesaria. Leibniz por su parte comenta que “el mundo no ha podido ser producido de otro modo porque Dios no puede no actuar con una soberana perfección. Siendo el más sabio, él elige lo mejor”. La operación por la que Dios se comprende a sí mismo tiene lugar por el hecho de la intervención de la voluntad. Esto plantea una diferencia fundamental entre quien sostiene una necesidad metafísica y quien sostiene una necesidad moral. Pero en realidad el principio del eje metafísico de Spinoza, que sustenta su teoría necessitarista, afirma que en Dios entendimiento y voluntad no se diferencian, pues Dios quiere algo a la vez que lo entiende “con la misma necesidad con la que de la naturaleza divina se sigue que Dios entiende alguna cosa como es, se sigue también que Dios la quiere tal como es” (*TTP*, 172). Esta visión metafísica se vuelve incomprensible para quien de ninguna manera puede aceptar esta caracterización de Dios.

La cuestión de los milagros es tratada particularmente por Spinoza en el capítulo 6 del *Tratado Teológico-Político*, donde afirma que el vulgo cree probar la existencia de Dios a través de los milagros, considerados como sucesos que interrumpen el orden natural. Esto sucede porque el vulgo ignora qué se entiende por potencia divina y natural: el poder de Dios sería la autoridad real, y la naturaleza una fuerza ciega. De esta manera, los milagros se presentan como “obras de Dios” en tanto fenómenos extraordinarios de la naturaleza en el cual se suprimen las causas naturales. La certeza divina solamente puede fundarse sobre la certeza de la doctrina, pues si se basara en los milagros tendría como fundamento la ignorancia. Los milagros no pueden explicarse porque la finitud del hombre no permite tener un conocimiento absoluto de la naturaleza, es decir, es incapaz de conocer hasta dónde se extiende la fuerza y el poder de ella. Por lo tanto, Spinoza recomienda “suspender el juicio” frente a estos temas ya que no podemos explicarlos ni tampoco demostrar su absurdo.

A diferencia de los milagros que nos sumergen en una completa ignorancia, los fenómenos que de hecho comprendemos clara y distintamente deben ser llamados ‘obras de

Dios', pues en toda la naturaleza sólo nos manifiestan la voluntad y decretos de Dios aquellas cosas de las que tenemos ideas claras y distintas. De esta manera, Spinoza realiza una identificación entre un fenómeno 'contrario' a la naturaleza, y un fenómeno 'superior' a la naturaleza. Si nos enfrentáramos a un suceso que rompiera con el orden natural, que no fuera conforme a las leyes, tal cosa iría en sentido opuesto al orden establecido por Dios quien ha dado leyes generales al universo que lo regulan eternamente. De este modo, los milagros no sólo nos llevan por este camino a la duda universal sino también al ateísmo mismo.

Para Leibniz no es necesario desechar los milagros en tanto que superan nuestra capacidad de comprensión, pues "podrían conciliarse con la filosofía, si entendemos por milagro, no lo que está por encima de la naturaleza de los cuerpos sensibles" sino aquello que manifiesta un concurso singular de causas ordenadas de antemano (FC 260).

El tercer tema que constituye el eje de estas cartas se centra en la figura de Cristo, más específicamente sobre su resurrección, la cual debe ser interpretada en sentido espiritual y no de manera literal, es decir, materialmente. Spinoza afirma:

"en cuanto a los que añaden algunas Iglesias, que Dios asumió la naturaleza humana, advertí expresamente que no sé qué dicen; aun más, si he de confesar la verdad, no me parecen hablar de modo menos absurdo que si alguien me dijera que el círculo ha revestido la forma del cuadrado..." (C. 73)

Leibniz observa que efectivamente hubo una resurrección real ya que si los hechos hubieran acontecido tal como lo sostiene Spinoza, pues siendo la aparición de Cristo simultánea y en presencia de un número considerable de personas, los espectadores entonces habrían sufrido un sueño o una alucinación. Esto nos conduce a pensar que su resurrección no fue meramente simbólica o alegórica. Como los milagros no se producen sobrepasando la naturaleza en general, sino superando el orden de los cuerpos sensibles, lo que hacen es manifestar la acción de los espíritus más potentes que los de la criatura. Así, como para Leibniz el cuerpo humano puede adquirir una sensibilidad y una perfección tal que ningún otro tipo de cuerpo sensible puede destruirlo ni detenerlo, no habría objeciones para interpretar la resurrección de Cristo de manera literal y no espiritual. Este hecho hace que tal aparición no sea tratada como una metáfora o una analogía.

Esto aparece de manera más explícita en *Teodicea* donde Leibniz afirma concebir la encarnación invocando la analogía entre la unión de Dios y de la naturaleza del hombre, por una parte, y por otra, la unión del alma y del cuerpo, que es un hecho de experiencia (*T* &55).

En estas tres cartas, cuyos temas giran en torno al *Tratado Teológico-Político*, el problema de los milagros se ubica dentro de un orden epistemológico, ya que se trata de saber si el milagro puede ser un suceso verdadero o no. De ello da cuenta el ejemplo que desata la discusión y que lleva a Leibniz en sus observaciones a exponer su propio punto de vista afirmando que la aparición de Cristo no es alegórica. Las tres cartas están atravesadas por el determinismo moral, y Leibniz, en general, no se opone a ello puesto que él es un determinista a su manera, y se esfuerza por mantener la legitimidad de la sanción, clave esencial de la armonía moral.

Observamos que desde las *Demostraciones católicas* hasta la *Teodicea*, Leibniz mantiene su concepción acerca de los misterios: no se trata de demostrarlos sino de defenderlos, pues para quien sostiene los misterios sólo es necesario probar que son posibles, no que son probables. Esto se debe a que no hay contradicción entre dogma y razón: los misterios son superiores a la razón pero no contrarios a ella. Esto encuentra su fundamento en el principio de razón suficiente, pues decir que un dogma no es contrario a la razón significa que es posible dar de ese dogma su razón, lo cual plantea una imposibilidad: nuestra razón limitada es incapaz de entender las razones de Dios; dicho de otro modo, sobrepasa solamente la razón creada pero no la razón divina. Sólo Dios posee la potestad para ello, ya que el orden de las cosas se efectúa manteniendo la armonía universal. Dios nada hace fuera del orden.

El rechazo de los misterios es uno de los problemas fundamentales que se presentan como un peligro para el dogma cristiano, y Leibniz encuentra al respecto un enemigo en Spinoza pero no en los socinianos. Ciertamente, él establece una diferencia fundamental entre los socinianos y Spinoza: los primeros, más allá de sus afirmaciones, tienen su origen en el catolicismo, y aunque les reprocha sus reflexiones teológicas, no los condena. En cambio, su actitud frente a Spinoza es de rechazo completo, considerándolo un verdadero ateo o naturalista por los motivos expuestos. Discutir con los socinianos es discutir con el cristianismo, mientras que el naturalismo de Spinoza promueve ideas que siguen un camino contrario a la verdad teológica misma⁷. A lo largo de esta exposición hemos mostrado cómo se posiciona Leibniz frente a estas dos corrientes, y demuestra claramente cómo dentro del cristianismo aun se pueden seguir discutiendo si ciertos dogmas se ajustan o no al credo, pero

⁷ Laerke (2009) p. 124.

todo aquello que es ajeno a él y que por tanto ocupa un lugar en la categoría del ateísmo, es preciso que sea refutado.

BIBLIOGRAFIA

Friedmann, G, 1946, *Leibniz et Spinoza*, Librairie Gallimard, Paris.

Laerke, M, “*Quod non omnia possibilia ad existentiam perveniant*. Leibniz’s ontology of possibility, 1668-1678”. *The Leibniz Review*, Vol. 17, 2007

Leibniz, G.W, 1923, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt.

Leibniz, G.W, 1982, *Escritos filosóficos*. Edición y notas de Ezequiel de Olaso, Ed. Charcas, Buenos Aires y edición de Machado libros, Madrid, 2002.

Leibniz, G.W. (1875-1890) *Die philosophischen Schriften von Gottfried W. Leibniz*, Ed. C.I. Gerhardt, 7 Vols. Berlín.

Loemker, L, 1989, *Philosophical papers and letters*, Kluwer academic publishers, Dordrecht.

Spinoza, B. (1986) *Tratado teológico-político*. Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, B. (1988) *Correspondencia*. Alianza Editorial, Madrid.

Spinoza, B. (2006) *Ética*, Alianza Editorial, Madrid.